

Analyse de la périphérie institutionnelle dans le cadre des organisations religieuses*

Étude comparative sur les formes d'appartenance dans les champs religieux judaïque et néo-pentecôtiste à Buenos Aires

Joaquin ALGRANTI
(CEIL-PIETTE/CONICET/Universidad de Buenos Aires)
jalgranti@hotmail.com

Damián SETTON
(CEIL-PIETTE/CONICET/Universidad de Buenos Aires)
damiansetton@yahoo.com

Résumé : Partant du contexte de revitalisation religieuse qui a modifié les relations entre religion, société et subjectivité, l'article analyse les formes d'appartenances dans deux institutions de la ville de Buenos Aires : l'une appartenant au champ religieux judaïque, l'autre, au champ néo-pentecôtiste, en centrant son attention sur les productions de la corporalité et l'espace. L'espace religieux apparaît formé par une succession de niveaux d'appartenances qui vont d'un noyau dur à la périphérie, passant par des instances intermédiaires qui délimitent différentes modalités du sujet.

Mots-clefs : Judaïsme, Néo- Pentecôtisme, Corps, Périphérie, Argentine.

Abstract: Following a context of religious revivalism that has changed the relationships between religion, society and subjectivity, the article analyzes the different ways of belonging within two churches in Buenos Aires, Argentina. One's belong to the Judaic field and the other one to the Pentecostal world. The article focuses on the production of embodiment and space, where it is possible to identify three levels of belonging related to the main group, the intermediate stage and the institutional periphery. In each level it is developed different modalities of subjectivity according to their position in the religious institution.

Key Words: Judaism, Neo Pentecostalism, Body, Periphery, Argentina.

Resumen: Partiendo del contexto de revitalización religiosa que ha modificado las relaciones entre religión, sociedad y subjetividad, el artículo analiza las formas de pertenencia en dos instituciones de la ciudad de Buenos Aires, una perteneciente al campo judaico y otra al mundo pentecostal, focalizando la mirada en las producciones de la corporeidad y el espacio. El espacio religioso aparece conformado por una sucesión de niveles de pertenencia que van desde el núcleo duro hasta la periferia, pasando por instancias intermedias que delimitan diferentes modalidades de sujeto.

Palabras claves: Judaismo, Neo-Pentecostalismo, Cuerpo, Periferia, Argentina.

Introduction

L'objectif de l'article, ici présenté, consiste à analyser les relations entre le centre et la périphérie des institutions religieuses, rendant compte des transformations que ces dernières expérimentent dans un contexte de revitalisation, de désinstitutionalisation et d'individualisation de l'espace social¹ de la religion en Argentine (Mallimaci, 2001, Forni, 1993) Il s'agit d'un moment historique au cours duquel le pèlerin et le converti, comme figures de la modernité religieuse (Hervieu-Léger, 1999), mettent en exergue tant la crise des institutions que la flexibilisation des frontières qui permettent des modalités de circulation et la construction de nouvelles modalités de croyance (Chabanel, 2006).

La notion que nous utilisons de noyau dur, pour se référer au centre, tend à reconnaître la structure de plausibilité qui reproduit la réalité construite par le groupe religieux (Berger, 1971). Elle se réfère à une unité doctrinale et à un ensemble de normes, règles et prescriptions qui donnent lieu à un espace vécu différent du « monde extérieur ». Autour de ce noyau se constitue une constellation de positions périphériques dont les relations avec ce dernier reposent sur une tension entre proximité et éloignement. Dans ce cadre, les sujets se positionnent, sans pour autant être des militants ou des membres stables, maintenant différents types de liens avec le groupe religieux, négociant le sens de l'appartenance institutionnelle.

Se centrer sur la périphérie permet d'analyser les processus d'échanges entre les sens reproduits à partir du noyau dur vers le monde extérieur. Entre l'intérieur et l'extérieur se met en place un dialogue qui ouvre des canaux à travers lesquels les individus, non affiliés aux groupes religieux, peuvent établir des relations avec eux, en rendant possible de multiples modalités d'identification. Cette zone intermédiaire entre le fait d'appartenir ou non à un groupe religieux nous intéresse particulièrement en tant qu'objet d'étude, comme porte d'accès à la compréhension d'un processus de revitalisation du religieux. Nous posons comme hypothèse que ce processus ne consiste pas seulement à la fortification du noyau dur, mais aussi à une reconfiguration des relations entre le centre et la périphérie.

L'analyse de la périphérie et de sa relation avec le centre nous impose de focaliser l'attention, de la recentrer sur l'un des points sur lesquels se construisent et se reproduisent la distinction entre les niveaux de l'espace communautaire. Le corps, en tant que matière à travailler par les instances religieuses, vecteur de significations et canal à travers lequel s'extériorise l'univers de sens, nous apparaît comme un support de l'analyse des relations entre le centre et la périphérie. L'intérêt des sciences sociales à faire du corps une catégorie analytique centrale a augmenté particulièrement dans les dernières décennies (Lock, 1993 ; Shilling, 1993 ; Crossley, 2001 ; Le Breton, 2002) En effet, la sociologie, tout comme l'anthropologie, reconnaissent différents aspects de la corporalité comme lieu de perception, surface d'inscription de marques et de signes (usage sémiotique du corps), comme catégorie du discours et comme cible d'intervention et de contrôle social. Selon Terence Turner (1995), il apparaît possible de dire que la corporalité se constitue au sein des sciences sociales comme une catégorie unificatrice fondamentale de l'existence humaines dans toutes ses acceptions et ses dimensions : culturelle, sociale, psychologique et biologique. Dans cet article, nous nous

¹ La référence à la notion "d'espace sociale", compris comme un ensemble de positions différentielles, tend à comprendre le monde des religions en termes de relations, à travers les *différences* constitutives impliquées par le fait d'occuper des *positions changeantes* selon la quantité, la composition interne, et l'ancienneté des différents capitaux – social, économique et culturel – que possède chaque groupe (Bourdieu, 1997). En outre, l'usage stratégique de ce terme renvoie à la volonté d'exposer pour chaque période historique une étude spécifique de la morphologie de l'univers religieux, en évitant d'assumer une définition mécanique des choses, dans ce champ.

proposons d'analyser la dimension sémiotique du corps, c'est-à-dire, le corps comme superficie d'inscription des marques identitaires à l'intérieur des institutions religieuses.

Finalement, nous nous posons le défi de l'analyse comparative, analysant les relations entre la corporalité religieuse et l'actualisation de l'espace périphérique dans une institution évangélique néo-pentecôtiste² et une institution juive orthodoxe. Si nous avons jugé opportun de nous centrer sur l'église *Rey de Reyes* et l'institution hassidique³ *Chabad Loubavitch*⁴, c'est parce que chacune d'elle a modifié respectivement, la physionomie du champ chrétien et judaïque⁵. En même temps, la comparaison permet d'analyser les différences et les similitudes entre deux univers religieux distincts, l'évangélisme chrétien et le judaïsme⁶. Si les deux groupes font partie des nouveaux mouvements religieux, leurs ancrages témoignent des différences quant à leurs relations avec l'espace et le corps.

L'article est organisé en trois parties. La première tend à caractériser la façon dont les valeurs de la cosmologie évangélique et judaïque présentent des marques et des signes spécifiques qui s'expriment à travers le corps des croyants, défendant un noyau dur de croyances. Dans la deuxième, au contraire, nous nous proposons d'analyser la façon dont ces marques s'adaptent et se négocient à l'intérieur des positions périphériques des deux groupes religieux. Ici nous allons mettre en exergue les principaux traits du corps périphérique au sein du judaïsme et du néo-pentecôtisme. Enfin, en conclusion, nous allons mettre en place une définition formelle de ce que nous entendons par périphérie dans les organisations religieuses.

1. Coordonnées Générales de l'institution religieuse

Le Ministère a été fondé en 1986 par le Pasteur Claudio Freidzon, et il compte actuellement plus de 22000 membres. Il est situé dans le nord de la Capitale Fédérale dans le quartier de Belgrano. Sa localisation marque une borne importante dans la géographie pentecôtiste dans la mesure où il témoigne de l'effort historique pour accéder aux secteurs les plus favorisés, marquant le passage de la périphérie au centre de la ville de Buenos Aires. L'église s'étend à travers un réseau de librairies, de commerces, de trois temples, d'une fondation, d'émissions de radio (FM Gospel 101.9), de programmes de télévision, le journal *Enfoque*, le *Cristo Bar* et sa propre école, la *Buenos Aires Christian School*. La composition sociale des participants s'inscrit – dans sa majorité – dans le cadre des styles culturels (Douglas, 1998) propres à la classe moyenne, plus ou moins aisée, avec une prédominance générale des femmes et un fort indice de jeunes. Les membres sont organisés en cellules. Ces dernières constituent un système de croissance qui permet d'ordonner une multitude de membres dispersés qui assistent au temple dans le cadre d'un réseau de groupes différenciés qui agissent ensemble. Tout membre stable appartient à une cellule qui oscille entre quatre et huit personnes, à la charge d'un leader suivi par un Thimoté. Ces derniers organisent la vie de

² Sur les dimensions, les limites et les répercussions du concept « néo-pentecôtisme » voir Mariano, 1995 ; Wynarczyk, Semán et de Majo, 1995 ; Freston, 1999 ; Bastian, 2000 ; Corten et Marshall-Frattani, 2001.

³ Sur l'histoire des juifs hassidiques voir Bauer, 1994 ; Baumgarten, 2006. Sur l'hassidisme après 1945, voir Gutwirth, 2004

⁴ Pour une comparaison avec le mouvement *Chabad Loubavitch* en France voir Podselver ; 1992, 2002.

⁵ Les transformations à l'intérieur du champ judaïque ont été basées sur l'affaiblissement du sionisme en tant que pôle identitaire hégémonique, situation qu'on peut observer tant en Argentine qu'en France. Pour le cas argentin voir Brauner, 2002. Pour le cas français, voir Azria, 1996

⁶ Pour des comparaisons entre le judaïsme et l'évangélisme chrétien voir Topel, 2005 ; Lehmann et Siebzehner, 2006. Dans sa recherche sur le retour au judaïsme, Danzger (1989) signale huit différences entre le processus de conversion à cette religion par rapport au christianisme.

la cellule à travers des réunions, des entrevues individuelles et des orations. Pour devenir leader, il est important de passer par une instance de formation qu'offre l'église et de réussir à former un groupe de croyants auxquels prêcher. Son activité est évaluée constamment par des superviseurs qui fonctionnent aussi comme des guides et des conseillers auprès des leaders. *Rey de Reyes* appartient à l'*Unión Asamblea de Dios* et compte sur la présence occasionnelle de pasteurs importants de l'étranger, comme Benny Hinn, ainsi que sur l'appui des autorités locale au sein de néo-pentecôtisme comme l'évangéliste Carlos Annacondia de *Mensaje de Salvación*, le révérend Carnival de *La Catedral de Fe*, le Pasteur Pedro Ibarra, de l'église *El Puente* et le pasteur Donald du *Centro Familiar Cristiano*.

Ici, l'unité d'analyse est l'individu, les croyants et les pasteurs, appartenant à l'église évangélico-pentecôtiste de *Rey de Reyes*. Elle intègre aussi les unités collectives comme les ministères de l'église. La recherche a été réalisée à travers un ensemble de cas – 34 entretiens en profondeur – choisis en fonction de la saturation théorique des dimensions d'étude (Glaser y Strauss, 1967). Les groupes de comparaison ont été donnés en première instance par les différents ministères du temple qui se détachent par leur travail sur la société ; c'est le cas de la Fondation, de l'École de vie de des leaders, de la Radio et du ministère des pasteurs et des co-pasteur. Par rapport aux cultes, aux activités et aux réunions des cellules, la principale méthode a été l'observation participative centrée fondamentalement sur le regard et l'immersion dans les activités, à partir d'un critère de connaissance qui privilégiait l'introjection de la culture étudiée par opposition à la distance objection aux prétentions de neutralité (Laplantine, 1996). Les notes, les documents de l'église, le matériel photographique et les entretiens d'informateurs clefs, ont été inclus comme des techniques complémentaires de l'observation participative. La collecte de l'information sur les cultes et les réunions a été réalisée tout au long de l'année 2006. Pour le cas des ministères et de ses activités, les observations ont été effectuée au cours de l'année 2007. Enfin, le travail sur les événements extraordinaires – comme les rencontres d'affluence, les festivals, ou les campagnes évangélistes, ont été réalisées en 2003, ainsi qu'entre 2005 et 2008.

Chabad Loubavitch, dont le siège central se trouve à Brookling, a commencé ses activités à Buenos Aires à partir de la moitié des années cinquante, en se développant de manière importante au cours des années quatre-vingt (Strusberg et Álvarez, 2003, Melamed, 2000, Setton, 2008). Actuellement, il compte 29 sièges (*Batei Chabad*) dont 18 se trouvent dans la ville de Buenos Aires. Chaque siège, dirigé par un *cheliáj* (émissaire), est un lieu d'organisation de cours et d'événements destinés à une population juive non religieuse : « L'idée était de pouvoir atteindre ces *iehudim* (juifs) qui pour le moment ne ressentent pas le besoin d'aller au temple, de prier, ou qui ne s'identifient pas à l'orthodoxie, et qui viendraient étudier, interroger et pratiquer l'étude de la Tora. L'objet est, avec le temps, de continuer à croître, de ne pas seulement rester dans l'étude mais de conduire l'étude à la pratique »⁷.

Buenos Aires est une des villes les plus importantes en ce qui concerne le nombre de juifs. Elle compte 156.000 individus juifs, représentant 6% de la population totale (Jmelnizky et Erdei, 2005). De là, l'importance qu'acquiert cette ville comme territoire de mission : « L'Argentine est économiquement instable, mais c'est un excellent lieu pour travailler au sein du judaïsme. Je compte sept cents jeunes non religieux par semaine à ISEJ »⁸⁹

⁷ Entretien avec un *cheliáj*, 2008.

⁸ *Instituto Superior de Estudios Judaicos*. Il s'agit du département de *Chabad* destiné à la promotion de l'éducation religieuse aux jeunes, issus du domaine séculier qui n'aspirent pas à devenir orthodoxes.

⁹ Entretien avec un *cheliáj*, 2008.

La composition sociale de ceux qui sont liées à *Chabad Loubavitch* est diversifiée, dépendant de la zone d'implantation de chaque siège. Au siège central, où se concentre le travail de recherche, la majeure partie des participants font partie de la classe moyenne, et se consacrent à des activités commerciales comme à des professions libérales. Les jeunes, qui assistent aux programmes éducatifs qui leur sont spécialement dédiés, appartiennent à la classe moyenne et réalisent des études universitaires.

Le travail de terrain à *Chabad Loubavitch* a commencé en septembre 2003, au siège central du mouvement, situé rue *Agüero*. Des entretiens en profondeur ont été réalisés sur des militants du mouvement, ainsi que des observations dans les cours de religion « *Torá para todos* » (Tora pour tous), que l'institution offrait à des juifs non orthodoxes. À la moitié de l'année 2004, a été initié le programme éducatif *Morashá Universitarios* (Héritage-Universitaires), destinés aux jeunes non religieux, ayant entre 18 et 26 ans. Le programme, qui avait pour particularité l'offre d'une rémunération économique pour ceux qui y participaient, se poursuit jusqu'en 2006, ayant été remplacé par un projet plus ambitieux nommé ISEJ (Institut Supérieur d'Études Judaïques). Les observations intègrent la totalité du programme *Morashá Universitarios*, ce qui implique, en plus des entretiens en profondeur des participants, l'assistance aux cours et à d'autres activités qui ont réalisées comme un voyage d'étude de trois jours à la station balnéaire de *San Clemente del Tuyú*, des dîners organisés spécifiquement pour les jeunes et diverses conférences. En décembre 2007, le travail de recherche a intégré l'observation participative dans le cadre de rassemblements et de groupes d'études. À partir de la moitié du mois d'avril 2008, des observations ont été menées dans la *yechiva* (école religieuse) pour les « retournes ».

Le travail de terrain comprend l'assistance à des dîners dans la maison des rabbins, au moment du shabbat, à des *farbrenguen*¹⁰, à des commémorations, à des mariages et des circoncisions. Par ailleurs, la recherche repose aussi sur l'analyse du contenu de brochures, de livres et d'articles de revues¹¹.

2. Le corps comme expression des valeurs religieuses.

Toute religion tend à reproduire à travers le corps des croyants son système de croyance. En ce sens, la corporalité transcende son caractère organique, purement physique, et devient le réservoir d'un ensemble de valeurs qui composent une cosmologie religieuse. Comme l'observe Mary Douglas (2007) le système de classification et d'ordonnement symbolique des croyances s'actualise corporellement de part l'hygiène, la présentation, le respect d'une esthétique correspondant à une certaine vision du monde. Ainsi nous allons analyser la façon dont les valeurs judaïques et neo-pentecôtiste s'actualisent à travers le corps, en nous focalisant sur le noyau dur des institutions, c'est-à-dire, à travers la figure du spécialiste.

Dans le néo-pentecôtisme, comme une culture de l'émotion (Willaime, 1999), l'image de soi que projettent les pasteurs tente de refléter les signes de la bénédiction de Dieu, exprimée fondamentalement à travers trois valeurs exemplaires : la Prospérité, non seulement matérielle, mais aussi la prospérité entendue comme attitude entreprenante, créative, d'une certaine manière ambitieuse, de manière à surmonter les obstacles ; le

¹⁰ Réunions hassidiques où s'exprime la dimension émotionnelle de l'expérience religieuse du *loubavitcher*, tandis que, dans l'étude, s'exprime la composante rationnelle.

¹¹ *Chabad Loubavitch* de Argentine édite la revue « *Jabad Magazine* », diffusée gratuitement.

vêtement apparaît dans ce cas comme un signe vital d'approbation et de respect divin (Chesnut, 1997 ; Gifford, 2006 ; Lehmann, 1996) ; l'Hygiène extérieure et intime, tant liée à la présentation du corps, soigné, sain, athlétique, constitue un signe de paix, de réconciliation et de pardon du croyant face aux blessures et aux traumatismes du passé (Miguez, 1998 ; Garma Navarro, 2000) ; et le Leadership, qui apparaît comme une valeur clef du néo-pentecôtisme, qui tend à transformer le sujet en un leader avec une capacité d'action, de service et d'influence au sein de la société. L'un des aspects les plus intéressants à prendre en compte consiste à souligner que les valeurs ne fonctionnent pas à travers une correspondance directe avec le corps, sans fissures ni ajustements. Il ne s'agit pas non plus exclusivement de modèles idéaux de la vie chrétienne auxquels le croyant aspire atteindre à distance. Loin des deux extrêmes que forment la proximité et le lointain, l'incarnation des valeurs chrétiennes met en place une forme déterminée d'être au monde où la santé, la prospérité et le leadership s'expriment au moyen d'attitudes, de gestes, de réactions et de conduites, c'est-à-dire, à travers une praxis sociale déterminée, exprimée par un usage sémiotique du corps (Turner, 1995). Il ne suffit pas de gagner de l'argent pour être prospère, ni être exempte de maladies pour être sain. Les valeurs agissent comme une façon de supporter la vie en travaillant sur la signification et la façon de se mettre en relation avec les noyaux traumatiques de l'expérience, comme peuvent l'être les dépressions, la marginalité, le chômage ou l'incertitude. L'image de soi que transmet le christianisme à travers un corps décidé, avec autorité et capacité d'action, va plus loin, dans une certaine mesure, qu'une correspondance mécanique avec la réalité.

Ces trois notions apparaissent physiquement incarnées dans la figure du spécialiste, c'est-à-dire, un pasteur et son groupe proche. Son intensité varie selon le degré de responsabilité institutionnelle des sujets par rapport au centre ou le sommet de la pyramide hiérarchique jusqu'aux zones plus flexibles de la périphérie. La construction religieuse d'un corps prospère, sain, qui transmet une impression de leadership et d'autorité, requiert un certain nombre de restrictions, de rites négatifs, en termes durkheimiens (1992), comme nous le verrons plus avant, qui occupent une fonction de séparation de l'homme face au monde, suivant l'une des définitions classiques du sacré comme ce qui se distingue des événements de la vie quotidienne pour faire partie des domaines restreints de l'extraordinaire.

Dans le cas du judaïsme des *loubavitch*, la corporalité est traversée par quatre dimensions. Ces dernières ne sont pas exclusives du mouvement *loubavitch*, mais intègrent le cadre du judaïsme orthodoxe et du hassidisme, tout en maintenant ses propres spécificités. D'une part, le corps religieux, avec ses formes d'extériorisations à travers les vêtements et le port de signes comme la barbe et la kippa (calotte) pour les hommes et la perruque qui couvre les cheveux de la femme mariée, qui porte les marques de la loi divine, est un corps configuré pour l'accomplissement du précepte. Certains cadres corporels ne dépendent pas de l'obéissance à la loi, mais à des considérations mystiques, comme le cas de la barbe, symbole des relations entre les sphères supérieures et inférieures. D'autre part, il atteste de la continuité de la tradition. En effet, le corps religieux tente de reproduire le corps des juifs d'Europe de l'Est du XIXe siècle, un corps qui cherche à ne pas être modifié par le cours du temps, et dont l'antithèse est celui du juif qui, du point de vue des instances du judaïsme orthodoxe, est défini comme assimilé. En ce sens, l'homme qui se coupe la barbe, ou la femme qui montre ses cheveux, enfreignent non seulement une loi, mais témoignent aussi du processus d'assimilation par la société extérieure que le judaïsme orthodoxe combat depuis le début de la modernité dans le monde juif. Enfin, ce corps est expérimenté, par ces porteurs, dans le cadre d'une action contre-culturelle. C'est face à la société de consommation qui fait du corps féminin un objet publicitaire, que les femmes revendiquent une réserve dans l'habillement. C'est face à une société qui a banalisé les affects, qu'hommes et femmes

maintiennent des relations d'amitié, en évitant le contact physique : « avant de devenir religieux je saluais d'un baiser des personnes que je ne connaissais même pas »¹²

Il n'existe pas un modèle unique de la corporalité dans le judaïsme orthodoxe. Les variantes sont multiples, tant entre le hassidisme et d'autres courants, qu'entre différents groupes hassiques (Bauer, 1994) et au sein d'un même groupe. À titre d'exemple, les juifs sépharades ne se laissent pas pousser la barbe, dans la mesure où ce signe, qui dans ce contexte se révèle comme un signe d'autorité, est réservé aux rabbins. Par ailleurs, les *loubavitch* critiquent certains juifs pour quitter la kipa au moment de se mettre au lit pour dormir. Au sein même des adeptes du hassidisme, il y a des différences. À titre d'exemple, les *loubavitch* ne s'enroulent pas les cheveux derrière l'oreille, comme cela peut être le cas dans d'autres groupes, de même que les femmes sont habituées à se raser la tête. Alors que dans certains mouvements, la façon de se vêtir reflète des statuts différents (Poll, 1973), au sein du mouvement *loubavitch*, on ne peut observer de tels usages sociaux. De fait, un rabbin renommé et un jeune *chosid* utilisent le même couvre-chef et la même kipa. On ne peut ainsi établir la différence d'autorité à travers les vêtements. Entre les *loubavitch*, il s'agit d'ailleurs d'un signe de différenciation par rapport aux autres courants hassidiques : « alors que dans d'autres groupes le *rebe*¹³ se remarque en s'habillant d'une manière plus somptueuse que ses hasidim, dans notre cas, le *rebe* s'habille toujours comme tout le monde »¹⁴

Les dimensions que nous avons mentionnées s'incarnent à travers la figure du *chosid*¹⁵, le soldat du *rebe*, le militant, qui définit son apparence corporelle appelant à un langage militaire, pour lequel la capote et le chapeau noir seraient l'uniforme de l'armée du *rebe*, laquelle lutte dans le cadre d'une guerre divine contre l'assimilation du juif par la société séculaire. Aussi, il faut ajouter à ces dimensions la marque de la fatigue. L'action du soldat, résumé dans le terme *mivtsaïm* (campagnes), consiste à parcourir les rues à la recherche de juifs non religieux afin de les informer sur le respect des préceptes. L'une des campagnes les plus importantes est réalisée le vendredi, avant le début du jour sacré du *chabbat*¹⁶. Il s'agit de sortir dans les rues pour faire porter les *téfilines*¹⁷ aux juifs qui ne répondent pas au dit précepte par leur propre initiative. La journée devient ardue, le soir accueille les hasidim éprouvés mais fiers d'avoir accompli leur devoir, contribuant à la diffusion du judaïsme et à l'avènement de la rédemption messianique. Ce corps fatigué est la marque de distinction du *loubavitch* par rapport aux juifs orthodoxes, qui « passent les vendredis à acheter des vêtements et des chaussures afin d'arriver détendus pour le *chabbat* »¹⁸.

Le corps séparé est un corps qui tente de se plier à une éthique de la sanctification qui imprègne tant le christianisme que le judaïsme, et qui est habituellement liée à des restrictions sexuelles, alimentaires et répondent à un ordre social.

Dans le premier cas, nous nous trouvons dans une situation où la sexualité légitime est

¹² Travail de terrain, 2006

¹³ Acronyme de *Rosh Bnei Israel* (Tête du Peuple d'Israël). Titre qu'acquièrent les leaders de la communauté hassidique.

¹⁴ Travail de terrain, 2008

¹⁵ Littéralement, adhérent à l'hassidisme.

¹⁶ Jour sacré qui correspond au samedi, au cours duquel les juifs ont pour interdiction de travailler (le travail compris comme toute qui implique la création de quelque chose de nouveau) et d'être en relation avec le monde profane.

¹⁷ Phylactères qui contiennent à l'intérieur des parchemins avec des fragments de la Tora. Les hommes majeurs de plus de 13 ans les portent durant la prière matinale, sauf pour le shabbat.

¹⁸ Commentaire d'un *loubavitcher*, se référant aux juifs orthodoxes d'autres communautés, travail de terrain, 2008

celle qui est consommée dans le cadre du mariage, comme espace de rencontre béni par la divinité. Les espaces étrangers, en particulier les fiançailles et les relations ponctuelles, les actions compensatoires, comme la pornographie et la masturbation, et les conduites déviantes, comme l'homosexualité ou l'infidélité, sont chargées d'une impureté particulière selon une norme qui a été enfreinte et que l'on cherche à rétablir pour retrouver un état de communion. Dans le cas du judaïsme, cette dimension est assimilée aux préoccupations pour la reproduction d'un groupe minoritaire. Le mariage sacré n'est pas seulement celui qui se réalise dans le cadre de normes familiales et sexuelles, mais aussi celui qui est consommé entre juifs, à savoir les individus nés d'un ventre juif. Il ne s'agit pas seulement de la reproduction d'un groupe religieux, ou des *born again*, sinon d'une discipline sexuelle qui tend, en plus de la préservation de la relation entre l'homme et la divinité, à la survivance d'un groupe qui, en tant que minorité, se sent menacé par l'assimilation.

La discipline sexuelle est traversée par des considérations mystiques. On suppose que la façon de réaliser l'acte sexuel influencera l'âme de l'enfant. Comme l'explique le Tania, si les qualités de l'âme proviennent des sphères les plus élevées, et en peuvent être influencées par les dimensions terrestres, ces dernières peuvent déterminer l'habillage de l'âme : « Il est important de souligner que si la personne se sanctifie, elle apportera un habillage saint pour la *neshamá*¹⁹ de son enfant. Peu importe la grandeur de l'âme, elle nécessite toujours la sanctification du père [au moment de l'union matrimoniale]. Mais *l'âme même* [à la différence de son « habillage »] n'est pas affectée par la sanctification des parents »(Crochets et italiques du texte original, Shneur Zalman de Liadi, 1998: 43-44)

Le néo-pentecôtisme comme le judaïsme orthodoxe construisent une corporalité à travers l'imposition de restrictions alimentaires. Dans un cas, elles reposent essentiellement sur tout type de boissons alcoolisées et sur la consommation de cigarettes et de drogues. Dans l'autre, les interdictions alimentaires s'ancrent dans les lois complexes de la cacherout, qui considèrent comme aptes à la consommation les ruminants, les animaux à sabots fendus, les poissons pourvus d'écaillés et de nageoires, et interdisent de mélanger la viande avec des laitages. Le vin est autorisé, mais seulement dans la mesure où il est certifié cacher par un spécialiste. En ce sens, les restrictions alimentaires du néo-pentecôtisme reposent sur un contrôle plus global de la conduite des individus, en imposant des limites à la consommation de produits qui peuvent provoquer une altération, conduisant à la violation d'un ordre social et portant préjudice à la santé. Pour leur part, les lois alimentaires du judaïsme tendent à la construction de barrières entre l'intérieur et l'extérieur, entre le juif et le goy²⁰, de même qu'entre le juif orthodoxe et celui qui ne l'est pas. En effet, se plier à la rigueur de cette réglementation construit des barrières qui limitent la commensalité avec les non-juifs ou avec les juifs qui, n'étant pas orthodoxes, ne fondent pas leur diète sur la cacherout (Topel, 2005). Si les dimensions de d'ordre social (l'interdiction d'ingérer des animaux sauvages est liée au fait que les individus internalisent la nature de ce qu'ils consomment)²¹ et médicales (les aliments cacher sont considérés comme plus sains)²² sont bien présentes, le principal fondement de ces pratiques se réfère au respect d'un mandat divin dont l'objectif est la sanctification, comprise comme séparation du peuple juif des autres nations. Par-là même, la mise en place d'une distinction entre une éthique pentecôtiste dirigée à l'ensemble de l'humanité et une éthique juive dirigée exclusivement au peuple d'Israël.

Finalement, les restrictions sociales font références aux espaces profanes de distraction

¹⁹ âme

²⁰ Littéralement, nation. Terme utilisé pour se référer aux non-juifs.

²¹ Conférence sur cacherout et santé, dicté par une médecine dans le *Beit Chabad* rue Aguero, 2004.

²² Brochure «*Un menu de primera* »

capables d'inciter à la transgression des interdits, précédemment mentionnés. Ici, il s'agit d'éviter de façon délibérée les circuits de sorties nocturnes, comme les bars et les fêtes qui entretiennent les codes propres au monde séculier, offrant des nouveaux espaces d'interaction, d'échange et de divertissement dans le cadre de la communauté religieuse. Dans le cas du judaïsme, les espaces non-juifs impliquent un risque d'établir des relations avec des personnes d'autres croyances, ce qui pourrait conduire à un mariage mixte. Par conséquent, les écoles non-juives et les universités sont, pour le judaïsme orthodoxe, des espaces profanes qu'il faudrait éviter.

Il est nécessaire d'ajouter trois remarques en relation avec l'exposé précédent. Tout d'abord, nous posons une caractérisation formelle, statique, des usages idéaux du corps en fonction d'un ensemble de valeurs et d'interdictions définies. Les stratégies institutionnelles d'application, de même que le degré d'accomplissement, de résistance, de négociation et de transgression des sujets, présentent un spectre extrêmement riche et varié qui nous avertissons sur le risque de confondre la carte avec le territoire. Ensuite, il existe un ensemble de rites positifs qui cherchent à rapprocher l'homme de Dieu, non pas à partir d'interdictions et de châtements, sinon à partir de pratiques quotidiennes comme la prière, la lecture des textes sacrés, le respect de préceptes et l'assistance au culte, où le corps occupe aussi un lieu clé. Enfin, la métaphore de la sainteté, avec ses règles et ses exigences, fonctionne dans le domaine de la pratique comme horizon d'action plus que comme une frontière rigide d'appartenance et d'exclusion. Le niveau de responsabilité est directement proportionnel à la position occupée par le sujet dans la structure des relations objectives du groupe religieux. Comme nous pourrons le voir par la suite, le corps – juif ou pentecôtiste – étudié en situation est inséparable de sa position dans un univers symbolique qui assigne des valeurs, des pratiques et des pouvoirs.

3. Les marques corporelles des appartenances périphériques.

Tout groupe construit une série de marqueurs identitaires qui rendent compte de l'actualisation du noyau dur, de telle sorte que la réalisation des dits marqueurs situe l'individu dans cette dimension de l'espace communautaire. Ce qui définit un marqueur identitaire comme spécifique d'un groupe ne sont pas ses qualités, mais le rôle que le groupe lui assigne en tant qu'il rend compte d'une pratique du groupe, en la différenciant des pratiques des autres.

Le sujet périphérique est celui qui maintient avec le groupe un certain degré de relation, sans être inclus en son centre. Son espace dans le groupe se construit par rapport aux membres les plus engagés. À la différence de ceux qui sont totalement détachés du groupe, le sujet périphérique entame une relation ludique avec les marqueurs identitaires. Il se permet de les utiliser comme ressources qu'il gère afin de se présenter devant les autres, en extériorisant une image de soi. Pour lui, le fait de ne pas reproduire tous les marqueurs identitaires n'est pas un moyen de détacher du groupe, sinon un moyen de mettre en relation en accentuant une certaine différence qui n'apparaît pas pour autant incommode pour l'interaction. Il n'établit pas une relation d'indifférence ou de rejet absolu vis-à-vis des membres de la communauté, mais maintient une position ambiguë, pouvant passer d'un état de rejet à un état d'acceptation, établissant des interactions d'individu à individu avec les membres centraux, et reproduisant, dans le cadre de ses interactions, l'espace périphérique. Ce sujet peut, au fil du temps, passer au centre et intégrer un espace qui fonctionne suivant une logique différente.

L'analyse de la construction d'un espace périphérique doit prendre en compte quelles

sont les ressources que les sujets ont à leur disponibilité, dans le processus d'interaction, et à partir desquels ils donnent lieu aux distinctions à l'intérieur de l'espace communautaire. Ces ressources vont des représentations sociales formées au cours de l'histoire, au discours de groupe lui-même, en passant par les formes qui s'actualisent dans la pratique quotidienne. En effet, le discours même de la communauté pourvoit aux sujets les ressources qui leur permettent de se situer dans les différentes dimensions de l'espace religieux.

Il est possible de délimiter un spectre des positions possibles qui permettent la construction active par l'institution – qu'il s'agisse des *Loubavitch* ou de *Rey de Reyes* – d'une périphérie institutionnelle. Ici l'acte d'appartenir contraste avec la figure du spécialiste et les cadres d'apprentis et de membres actifs qui forment le noyau dur de toute église. Loin de constituer une exception à la façon d'être religieux, la périphérie est l'une des conditions indispensables de la survivance institutionnelle d'un groupe déterminé. De fait, la position hiérarchique de l'autorité religieuse se configure dans un jeu de relations qui le différencie et le rendent l'égal de ses ouailles ; les plus saints, les plus purs, les proches de Dieu, ont besoin des plus faibles d'esprit, ou que la communauté les reconnaissent et confirment leur sainteté. Même si cette confirmation ne se réalise pas, les sujets périphériques forment un auditoire récepteur du discours institutionnel, habilitant les instances d'interaction à travers lesquelles le sujet central réaffirme, par le simple fait de les répéter, de les exprimer verbalement, les vérités sur lesquelles repose la doctrine.

C'est pour cela que la stratégie discursive de l'institution développe un double message. D'une part, il renforce depuis les positions d'autorité une éthique de l'identité religieuse fondée sur des critères distinctifs et excluant qui marquent l'intérieur et l'extérieur. Le bon juif et le bon pentecôtiste ont en commun un ensemble de marques identitaires qui se manifestent au niveau du corps, du langage, et dans la façon de croire qui les différencie de l'extérieur ; ici le discours officiel des pasteurs ou des rabbins, tend à tracer les limites clairement définies d'appartenance. D'autre part, au niveau de l'interaction individuelle et des pratiques, les institutions développent une zone grise d'appartenance où les règles, les interdictions et les normes, sont redéfinies en termes plus flexibles et moins stricts. L'espace périphérique n'est pas tant un circuit construit en opposition à l'institution religieuse, sinon dans son propre cadre ; c'est le point de rencontre et de négociation entre les stratégies des sujets qui jouent avec les formes d'appartenance et la stratégie de l'institution qui préserve la communauté qui la définit et la différencie de ce qui l'entoure. Le corps du croyant, comme expression de cette rencontre, adopte des traits spécifiques qui lui permettent de se différencier du noyau dur des sujets directement identifiés avec le groupe, sans pour autant arrêter d'en faire partie à sa manière. Un modèle flexible d'habiter les institutions religieuses se configure, qui se manifeste à travers différents marqueurs corporels.

a. Le corps périphérique juif

Dans le cas que nous analysons, la caractéristique du corps périphérique repose sur la reproduction des conventions sociales dans un système d'interactions qui modifie les significations sociales des dites marques. Signification qui ne se dégage pas directement des signes du corps, mais de son insertion dans un système de relations avec les conceptions que la communauté a du corps légitime. En ce sens, le corps devient périphérique à travers l'interaction que les individus établissent avec les religieux au sein de l'espace de la communauté. Mais une fois hors d'elle, il intègre la matrice de significations qui définissent un corps socialement légitime. L'individu passe, ainsi, d'un système de relations à l'autre. Lorsqu'il se trouve à l'intérieur d'un espace géré par la communauté, il est un membre

périphérique. Lorsqu'il en sort, il est un individu qui reproduit les conventions du milieu social à la façon d'une image extériorisée.

La position périphérique suppose une stratégie permanente d'affirmation de cette position. C'est-à-dire que le sujet périphérique pourrait intégrer le noyau dur de la communauté, mais ne veut pas le faire. Il ne souhaite pas devenir orthodoxe, mais il ne souhaite pas non plus arrêter de participer à la communauté. Sa participation implique dès lors, une stratégie de réaffirmation de sa différence par rapport aux membres centraux. Ses actions impliquent une négociation permanente de sa position. La présentation qu'il fait de lui-même devant les autres fonctionne suivant un jeu de rapprochements et d'éloignements.

À l'intérieur du groupe religieux, les marques corporelles fonctionnent comme des indicateurs des attributions identitaires. Ce sont les membres mêmes de la communauté qui font référence de manière constante à ces marques dans la conversation quotidienne. Ainsi, lorsqu'ils veulent dire qu'une personne a passé le seuil de la vie religieuse, ils disent qu'il « a commencé à porter la capote et le chapeau noir ». Pour se référer aux membres stables de la communauté qui ont parlé pendant la prière, ils disent « les personnes avec la capote et le chapeau noir qui parlaient pendant la prière ». Ces références aux marques du corps sont monnaie courante dans le langage des membres du groupe, tant pour les membres centraux que pour les membres périphériques, pour lesquels le terme « capote » fonctionne comme une métonymie du terme « religieux ». Un membre périphérique exprimait son rejet de l'assistance à un temple en particulier parce qu'il y avait « trop de capotes ».

Cette fonction métonymique des marques corporelles rend compte de la centralité qu'elles acquièrent dans le processus de construction de l'identité religieuse. Étant centrales dans la construction du sujet religieux, il est évident qu'ils le seront aussi dans le cadre de la réaffirmation d'une position périphérique.

Le corps religieux ne se construit pas seulement par rapport au mode vestimentaire, mais est traversé par une discipline qui lui impose une certaine façon de se mouvoir, de parler, de se mettre en relation avec d'autres corps. La distance physique entre hommes et femmes est l'un des fondements de l'identité religieuse. Un homme et une femme orthodoxes, à moins qu'ils ne soient parents, ont pour interdiction de se toucher lorsqu'ils se saluent. Ce, comme si certaines actions particulières de la vie quotidienne des membres périphériques qui ont une signification, acquéraient un autre sens lorsqu'elles se réalisent dans le cadre de l'espace religieux. Si les juifs orthodoxes évitent le contact physique au moment de se saluer, l'action, réalisée par un sujet périphérique, de donner un baiser sur la joue, possède un sens qui va plus loin que la simple reproduction d'une convention sociale. C'est aussi un moyen de dire : « nous ne sommes pas religieux », d'affirmer une identité dans un espace qu'ils n'administrent pas. Peu importe qu'il y ait un religieux qui les observe, ou pas. Ce sont les sujets périphériques eux-mêmes qui ont pour nécessité, dans l'interaction entre eux, de réaffirmer leur position périphérique.

Cette situation s'observe lorsqu'il s'agit d'analyser comment agissent ceux qui se rapprochent de l'institution avec des objectifs purement profanes. *Chabad Loubavitch* tend à organiser des cours à contenus judaïques pour les jeunes, auxquels ils offrent une rémunération pour y assister. Les jeunes qui se rapprochent par intérêt de la rémunération, qui peut aller d'une rétribution mensuelle à la réalisation d'un voyage aux Etats-Unis, tendront à réaliser un grand nombre d'actions par lesquels ils vont extérioriser leurs différences avec les religieux, afin de réaffirmer mutuellement leur qualité de non-membres. La négation des femmes, à porter la jupe, est liée à une stratégie de différenciation, à une façon de réaffirmer

le fait qu'elles ne sont pas religieuses, et ce, bien qu'elles participent à l'institution. Aussi, des actions, en apparence insignifiantes, sont traversées par des sens encadrés par des stratégies identitaires qui nous montrent que la participation aux groupes religieux peut acquérir de multiples sens.

Cette stratégie mobilise aussi les objets religieux. À l'évidence, les juifs orthodoxes portent de manière permanente sur leur tête une kippa. Les membres périphériques le font eux aussi, mais seulement dans le cadre institutionnel. Au moment de sortir, ils quittent la kippa, marquant ainsi le passage d'un espace sacré à un espace profane.

Les kippas ne sont pas toutes identiques. Quelques-unes ont des ornements tissés, alors que d'autres sont de simples pièces de tissu d'une seule couleur. La qualité de la kippa constitue un signe de localisation dans l'espace. Un jeune qui se définissait plus religieux que le reste de ses camarades de classe, me montrait sa kippa, finement décorée, comme une preuve de son degré de religiosité.²³ En une autre occasion, un homme qui assistait quotidiennement à la prière, avait oublié sa kippa à la maison, de telle sorte qu'il avait dû recourir à celle que fournissait l'institution. Ces kippas, qui sont placées dans un récipient à l'entrée du temple, sont simples, d'une seule couleur, et d'une qualité médiocre. En le voyant, un rabbin s'exclama : « cette kippa ne témoigne pas de votre niveau »²⁴. En effet, de quelqu'un qui assistait tous les jours à la prière, on pouvait s'attendre à ce qu'il couvre sa tête avec sa propre kippa.

Utiliser une kippa de l'institution est un moyen de réaffirmer une position périphérique. De cette manière, les jeunes qui assistent aux classes pour la rémunération se couvraient avec ces kippas, afin que personne ne puisse penser qu'ils étaient en train de devenir religieux. En cette occasion, l'un d'eux me dit être athée, et pour preuve, me montre la kippa que lui avait fournie l'institution²⁵.

La possibilité que cette périphérie reproduit se retrouve dans le discours même de *Chabad Lubavitch*, pour lesquels l'identité juive est définie par un critère matrilineaire avant même le respect des préceptes religieux. En ce sens, un juif athée n'est pas moins juif qu'un religieux. Cette façon de définir l'identité se traduit pas une ouverture vers les juifs non religieux, desquels ont attendu, s'ils ne deviennent pas orthodoxes, qu'ils maintiennent au moins un certain contact avec la religion. L'objectif maximal consiste à ce que chacun devienne religieux. Cependant, sa réalisation finirait par annuler cet espace périphérique, duquel l'institution se sert pour construire sa légitimité dans le monde juïque. En effet, *Chabad Lubavitch* a été attaquée par d'autres instances du champ, accusée de procéder à un lavage de cerveau afin d'obtenir de nouveaux fidèles²⁶. L'existence de la périphérie permet à l'institution de montrer à l'extérieur que cette accusation est fautive. En terminant un voyage d'étude de trois jours, organisé pour les jeunes, le rabbin se dirigea vers eux en disant : « vos parents vont être surpris lorsque vous allez rentrer, ils vous diront que vous n'avez point

²³ Travail de terrain, 2004.

²⁴ Travail de terrain, 2008.

²⁵ Travail de terrain, 2004.

²⁶ Le rabbin du courant conservateur *Baruj Plavnick* fait référence à ces juifs qui « voient leur vie se détruite dans la douleur parce que leurs enfants et leurs frères sont séduits par les messages adictifs et sectaires qui leurs promettent le plus complet accomplissement s'ils rejettent leurs parents et leurs frères qui ne mangent pas kasher (littéralement, du magasin propre) et n'observent pas les règles prescrites par tel ou tel rabbin » (Plavnik, 2008: 2). Des accusations de lavage de cerveau peuvent être trouvées sur le site www.potazvsjabad.com.ar.

changé. Où sont la barbe et la perruque ? ». Ce que le rabbin a tenté de dire est que le contact avec les membres de *Chabad Loubavitch* ne conduisent pas nécessairement à des changements forts, mais que chacun pouvait continuer d'être ce qu'il était, sans que cela rende impossible ses relations avec le groupe. Le corps périphérique devenait ainsi la preuve du manque de fondement de ceux qui attaquaient *Chabad Loubavitch*. Un recours mis à disposition de l'institution pour construire son image vers l'extérieur et se positionner à l'intérieur du champ judaïque.

b. Le corps périphérique néo-pentecôtiste.

Bien que le corps central est défini par le judaïsme par rapport au texte de la Loi, dans le cas du néo-pentecôtisme les marques physiques ne répondent pas aux règles de la tradition, mais à l'expression visible de la bénédiction de l'Esprit Saint en personne. Cela signifie que le corps qui vie en accord avec les préceptes chrétiens, c'est-à-dire, en communion avec Dieu, doit montrer publiquement les marques de la bénédiction que le Seigneur promet à son peuple (Meyer, 1998 ; Van Dijk, 1998). Par de nombreux aspects, le corps périphérique constitue une version relâchée du corps central. Les mêmes critères de bénédiction qui sont visibles de façon permanente, ininterrompue, chez les responsables du temple, comme le souligne Eric Kramer (2005), dans ses études sur *La Iglesia Universal del Reino de Dios* (l'Église Universelle du Royaume de Dieu), fonctionnent pour le reste de la communauté comme des marqueurs identitaires flexibles que le croyant combine, s'approprie et négocie selon son degré d'engagement. La condition périphérique ne répond pas seulement au rapport qu'établit le sujet avec les restrictions sexuelles, alimentaires et sociales, mais aussi et spécialement aux stratégies d'appropriation des pratiques religieuses et de son insertion dans les activités de l'église. La périphérie est cette zone grise où la participation et la croyance deviennent intermittentes, sélectives, complémentaires. Dans l'espace où se conjuguent les figures du pèlerin et du converti, selon Hervieu-Léger (1999), où se consolident les processus d'individuation de la croyance, comme le signale Fortunato Mallimaci (2008) en se référant à la « religion diffuse », à « croyance sans appartenance » et aux « Catholiques à leur façon ». Pour le monde évangélique, ce sont les Chrétiens qui assistent à plus d'un temple à la fois, en combinant de multiples appartenances institutionnelles, ou ceux qui maintiennent des pratiques de tradition catholique, qui participent à des pèlerinages, adorent les saints et les vierges ; ou ceux qui recourent aux guérisseurs, aux thérapies alternatives – yoga, reiki, réflexologie, etc. – ou qui conservent simplement la foi en des croyances autochtones du pays ; ce sont ceux qui accompagnent un membre de la famille ou un ami évangéliste, ceux qui se trouvent en instance de conversion mais n'ont pas été baptisé publiquement, ou participent à des rencontres spirituelles ; de même, ce sont qui, tout en ayant accompli toutes ces étapes liturgiques, assistent de manière discontinue aux réunions de groupe ou à l'École de la Vie. Et, enfin, les croyants qui, ayant incorporé les schémas de perception et la disposition du néo-pentecôtisme, optent pour une expérience solitaire, profondément spirituelle de la foi. Ici s'articulent des formes différentielles d'appartenance où il est important de distinguer, comme le souligne Alejandro Frigerio (1993) reprenant la littérature anglo-saxonne, la conversion, du recrutement dans un groupe, d'un engagement religieux. Dans tous les cas, les conduites qui donnent une priorité à la complémentarité, les combinaisons et la réappropriation sélective (Smilde, 2005) aux modèles standardisés de *Rey de Reyes*, ne se réfèrent pas, en dernière instance, à une condition ontologique du sujet, mais à l'expérience historique même de l'individu qui, à différents niveaux de la vie quotidienne – le travail, les affects, le loisir, la consommation, etc. – déploie des stratégies de négociation et de distanciation. Dans ce cas, il est clair que les conduites les plus critiquées à l'intérieur des espaces de formations de l'église sont les « *calienta sillan* », comme l'explique avec toute

éloquence et clarté, le Manuel 2B de la *Escuela de vida*:

“ N’échappes plus à ton destin, Dieu fera des choses glorieuses à travers de ta vie, si tu te disposes à le servir avec une attitude correcte, humble et pleine de reddition. Ne sois pas un Chrétien “*calienta sillan*”, passif, sans engagements, sans dévouement, sans passion, sans reddition...J’en connais d’autres qui en veulent plus, qui croient au Seigneur, qui se réjouissent et ont de l’enthousiasme pour ce qu’ils font, qui servent avec joie le Seigneur, qui assument un engagement et s’efforcent pour apporter la gloire et honorer le nom de Dieu” (Manuel 2B de la Escuela de Vida, p. 20)

Si les membres les plus dévoués sont ceux qui s’identifient avec la proposition de l’église, il est presque certain que la figure négative de ce modèle corresponde à une attitude froide, indéfini propre des personnes qui occupent un endroit sans se l’approprier, c’est à dire, “*los calienta sillan*”. Cette figure est généralement associée aux groupes qui se trouvent le plus éloignés à l’intérieur de la périphérie institutionnelle. La périphérie, comme un espace de relations dynamiques, est constamment redéfinie dans la mesure où elle constitue le point de rencontre entre le modèle d’identité chrétien qui construit l’institution et les formes subjectives d’appropriation du système de croyances. Elle a toujours un caractère relationnel : elle dépend du jeu de continuités et de ruptures tant avec la figure du spécialiste religieux qu’avec l’homme de la rue, étranger aux principes chrétiens.

Pour le néo-pentecôtisme, le sujet périphérique tend à réclamer pour lui-même une attitude constante de recherche spirituelle qui lui permet de donner une explication religieuse à la distance qu’il maintient avec des profils institutionnels plus liés par un engagement et une fidélité à un temple spécifique. La stratégie de différenciation s’appuie fondamentalement sur la radicalisation des éléments subjectifs de l’expérience du sacré. En ce sens, l’attitude de recherche rend possible une distance avec le corps central, à savoir que les relations de forces s’inversent et le mandat ecclésiastique sur le devoir de la vie chrétienne tend à s’ajuster aux nécessités personnelles d’un sujet qui évalue ce que chaque église est en condition de lui offrir. La rotation et la circulation sont les deux grandes coordonnées de la périphérie pentecôtiste qui définissent les cycles du mouvement en fonction des possibilités d’insertion et de développement. Adelfa réussit à exprimer le sentiment de recherche qui la conduit de l’église du pasteur Giménez, *Ondas de Amor y Paz* à l’église *Rey de Reyes*, et celle-ci à un nouveau temple :

« (...) chacun grandit de plus en plus et comprend de mieux en mieux ... chacun comprend progressivement que chaque église ou chaque organisation donne ce qu’elle peut donner et chacun doit en profiter et s’il y a quelque chose de plus, le rechercher. Si ce n’est pas là, et qu’il n’est pas possible de s’y développer, il faut trouver le lieu dans lequel on peut se développer, sans pour autant considérer que ce que vous avez eu soit plus ou moins précieux. (...) je crois vraiment que nous vivons un moment où chaque chrétien doit chercher cette Parole. La Parole dit que Dieu envoie l’Esprit au moment où tu te formes dans le ventre de la mère, Il envoie l’Esprit avec la Parole... Aussi il faut que tu rencontres cette Parole qui fut donnée à ta vie et il y a une raison pour laquelle tu es en vie et que tu es en train de parler aujourd’hui avec moi et que je suis passé par les choses que j’ai vécues... Il y a une raison et chacun doit s’aligner avec cette raison parce que c’est le véritable sens de la vie. »

La périphérie, cet espace définit par une plus grande liberté des agents, mais aussi par une plus grande dépossession au niveau des ressources institutionnelles, tend à être le lieu où le discours religieux se spiritualise avec le plus de force, comme pour compenser symboliquement la privation des moyens de légitimité qu’accumule l’église. Dans le cas du

néo-pentecôtisme, la position périphérique apparaît renforcée par les signes de bénédiction dans leur forme la plus extrême. Les témoignages deviennent plus intenses et expressifs au fur et à mesure que l'on s'éloigne des cercles d'autorité. Il est commun d'entendre parler de guérisons surnaturelles, d'exorcismes héroïques ou de visions prophétiques. En ce sens, la stratégie de différenciation des circuits périphériques consiste, pour une part, à définir son identité, subvertissant l'ordre symbolique que défend l'église comme gardien des biens du salut.

Conclusions

¿Qu'est-ce que la périphérie institutionnelle ?

Comme nous avons pu le voir tout au long de l'article, la reproduction, et surtout, la croissance des institutions religieuses dépend en partie de la définition des frontières d'appartenance où se met en place un espace de positions qui établit une distinction entre le noyau dur, lieu fondamentalement occupé par la figure du spécialiste et du militant, et ce que nous pouvons appeler comme la périphérie institutionnelle, pour se référer au lieu qu'occupe les croyants qui prennent une certaine distance avec la doctrine et les normes que propose l'église. Tant pour *Chabad Loubavitch* que pour *Rey de Reyes*, il s'agit d'établir une zone intermédiaire, flexible, incluant une certaine indéfinition, où il est possible d'appartenir et de se reconnaître dans le groupe religieux sans respecter la totalité des restrictions (alimentaires, sociales et sexuelles) et des exigences d'un modèle de vie religieux. Pour le sujet, il est possible de négocier son identité, en établissant une relation ludique, changeant, ambigu, avec les marqueurs identitaires de la communauté. Il s'agit d'une position inter-structurelle, pour reprendre les études de Victor Turner (1999 :103) sur les rites de passage, où le croyant occupe les contours entre l'intérieur et l'extérieur de l'institution. En ce sens, en comparaison avec les cercles d'autorité, la position périphérique rend possible une plus grande marge d'action dans un jeu d'appropriation de symboles et de pratiques, qui délimitent les différentes formes d'appartenance. Si cette position reconnaît de nombreuses nuances qui méritent d'être étudiées, dans cette étude nous nous sommes seulement proposés de caractériser les traits dominants qui tendent à se concrétiser à travers le corps, comme support, expression et moyen de résistance aux modèles de conduites que proposent les spécialistes religieux. Dans sa dimension sémiotique, le corps se convertit en un moyen d'expression qui met en jeu un ensemble de signes qui prennent sens en relation avec un univers déterminé de pratiques et de symboles qui le contiennent. La manière de se vêtir, les gestes, l'attitude corporelle et l'usage de la parole se transforment en une sorte de langage qui exprime avec force la position qu'occupe le croyant dans un groupe religieux. C'est ainsi que dans la périphérie institutionnelle ces signes corporels possèdent une importance décisive pour la négociation de l'identité religieuse que développe les individus. L'usage du pantalon au lieu de la robe est une façon de marquer une différence avec la juive orthodoxe. Pour les pentecôtistes, la consommation modérée de bière ou de cigarette leur permet, par exemple, de rompre avec le modèle de la vie chrétienne, défendant leur appartenance religieuse en leurs propres termes. À ce point de l'analyse, nous pouvons nous demander : qu'est ce que la périphérie institutionnelle ? Comme toute construction historique, la périphérie n'est pas une position définitive une fois et pour toujours, mais elle renvoie, à chaque époque, à la capacité et à la marge de négociation du croyant, disposé à s'approprier de manière sélective les règles établies, face à l'institution, obligée d'établir une frontière entre l'intérieur et l'extérieur, définissant, à son tour, les limites à travers lesquelles ses normes peuvent être déliées sans pour autant condamner ses membres à une expulsion inévitable.

Bibliographie

AZRIA, R. (1996), « Réidentification communautaire du judaïsme », in DAVIE G et D. HERVIEU-LEGER (dir.) *Identités religieuses en Europe*, Paris, La découverte, p. 253- 267.

BAUER, J. (1994), *Les juifs hassidiques*, Paris, Presses Universitaires de France.

BAUMGARTEN, J. (2006), *La naissance du hassidisme*, Paris, Albin Michel

BASTIAN, J.P. (2000), « Pentecôtisme, logique de marché et transnationalisation religieuse en Amérique latine », in BASTIAN J.P. CHAMPION F. et K. ROUSSELET (dir.) *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, p. 99-112

BERGER, P. (1971), *El dosel sagrado*, Buenos Aires, Amorrortu

BOURDIEU, P. (1997), «Espacio social y Espacio simbólico», in P. BOURDIEU, *Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, p. 11-27.

BRAUNER, S. (2002), « Los judíos en Buenos Aires: entre el sionismo y la revitalización de la fe religiosa » in SONEIRA, J, *La religión en tiempos de crisis*, actas de las II jornadas de ciencias sociales y religión, Buenos Aires, Ceil- Piette-Conicet, p. 95-103

CHABANEL, P. (2006) « Religion, politique et laïcité : de quelques paradoxes du protestantisme français », *Sociologie et société*, Vol 28, N° 1, p. 55-67.

CHESNUT, A.R. (1997), *Born again in Brazil: the pentecostal boom and the pathogens of poverty*, New Brunswick, Rutgers University Press.

CORTEN, A. ET R. MARSHALL-FRATTANI, (2001), *Between Babel and Pentecost, Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Bloomington, Indiana University Press.

CROSSLEY N. (2001), *The social body: habit, identity and desire*, London, Sage

DANZGER, H. (1989), *Returning to tradition. The contemporary revival of orthodox Judaism*, New Haven & London, Yale University Press.

DOUGLAS M. (2007), *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Buenos Aires, Nueva Visión

DURKHEIM, E. (1992), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal.

FRESTON, P. (1999), « Neo-Pentecostalism in Brazil: Problems of definition and the struggle for hegemony », *Archives de Science Sociales des Religions*, 44 Année, 105 Janvier-Mars, p. 145-161.

FORNI, F. (1993), « Nuevos movimientos religiosos en Argentina » in FRIGERIO, A. (Comp.) *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales (II)*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, p. 7-23.

FRIGERIO, A. (1993), «Perspectivas actuales sobre conversión, desconversión y lavado de cerebro en Nuevos Movimientos Religiosos», in FRIGERIO, A. (comp.) *Nuevos movimientos religiosos y Ciencias Sociales (I)*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, p. 46-81.

GARCÍA-RUIZ, J. (2006) «Personne, monde, pouvoir. Pentecôtisme et néo-pentecôtisme au Guatemala », *Socio-anthropologie*, Nice, Université de Nice, N° 17-18, p. 151-186.

GARMA NAVARRO, C. (2000), «La socialización del don de Lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano», *Alteridades*, 10 (20), p. 85-92.

GIFFORD, P. (2006), *Ghana's New Christianity. Pentecostalism in a Globalizing African Economy*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press.

GUTWIRTH, J. (2004), *La renaissance du hassidisme. De 1945 à nos jours*, Paris, Odile Jacob

HERVIEU-LÉGER, D. (1999), *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion

KRAMER, E. (2005), «Spectacle and Staging of Power in Brazilian Neo-Pentecostalism», *Latin American Perspective*, Issue 140, Vol. 32, N 1, p. 95-120.

LE BRETON, D. (2002), *Sociología del Cuerpo*, Buenos Aires, Nueva Visión.

LEHMANN, D. et B. SIEBZEHNER (2006), *Remaking Israeli Judaism. The challenge of Shas*, London, Hurst & Company.

LEHMANN, D. (1996), *Struggle for the Spirit. Religious transformation and popular culture in Brazil and Latin America*, Cambridge, Polity Press Blackwell Publisher Ltd.

MALLIMACI, F. (2001), « Prólogo » in ESQUIVEL, J., GARCIA, F., HADIDA, M. et V. HOUDIN, *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires. El caso de Quilmes*, Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes, p. 13-31

MALLIMACI, F. (2008), « Las paradojas y las múltiples modernidades en la Argentina » in MALLIMACI, F., (comp.) *Modernidad, Religión y Memoria*, Buenos Aires, Colihue, p. 75-93

MARIANO, R. (1995), « Neo-pentecostalismo: os pentecostais estão mudando », Master Thesis, Universidade de São Paulo

MELAMED, D. (2000), *Los judíos y el menemismo*, Buenos Aires, Sudamericana

MEYER, B. (1998), « Make a Complete Break with the past: memory and postcolonial modernity in Ghanaian Pentecostal discourse », in WERBNER, R. (Ed), *Memory and the Postcolony: African Anthropology and the Critique of Power*, London, Zed Books, p. 316-349.

MIGUEZ, D. (1998), *Spiritual bonfire in Argentina: Confronting Current theories with an*

Ethnographic Account of Pentecostal Growth in Buenos Aires Suburb, Amsterdam, CEDLA.

PLAVNIK, B. (2008), « El fundamentalismo en la AMIA », in http://tzavta.com.ar/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=151. consulté le 27 de fevrier de 2009.

PODSELVER, L. (1992), « La tradition réinventé: les hassidim de Loubavitch en France », *Revue des études juives*, Tome CLI, Fascicule 3-4 p.441-450.

PODSELVER, L. (2002), « La techouva. Nouvelle orthodoxie juive et conversion interne », *Annales Historie, Sciences Sociales*, 57 année N2, p. 275-296.

POLL, S. (1973), *The Hasidic community of Williamsburg*, New York, Schocken Books.

SMILDE, D. (2005), *Reason to believe. Cultural agency in Latin American Evangelicalism*, London, University of California Press.

SHILLING, C. (1993), *The Body and Social Theory*, London, Sage.

SETTON, D. (2008), « Jabad Lubavitch », in FORNI, F., MALLIMACI, F. et L. CARDENAS (coord.), *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires II*, Buenos Aires, Biblos, p. 201-206.

STRUSBERG, M. et H. ÁLVAREZ, (2003), « Jabad Lubavitch », FORNI, F., MALLIMACI, F. et L. CARDENAS (coord.), *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires*, Buenos Aires, Biblos, p. 84-88.

TOPEL, M. (2003), « As leis dietéticas judaicas: um prato cheio para a antropologia », *Horizontes Antropológicos*, ano 9 n 19 p. 203-222.

TOPEL, M. (2005), *Jerusalén y São Paulo. A nova ortodoxia judaica em cena*, Rio de Janeiro, Topbooks.

TURNER, T. (1995), « Social Body and Embodied subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality among Kayapo », *Cultural Anthropology*, Vol. 10, No. 2, p. 143-170.

TURNER, V. (1999), *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI.

VAN DIJK, R. (1998), « Pentecostalism, Cultural Memory and the State: Contested Representations of Time in Pentecostal Malawi », in WERBNER, R. (Ed), *Memory and the Postcolony: African Anthropology and the Critique of Power*, London, Zed Books, p. 155-181.

WILLAIME, J-P. (1999), « Le Pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », *Archives de Science Sociales des Religion*, 44 Année, 105 Janvier-Mars, p. 5-29.

WYNARCZYK, H., SEMAN, P, et MJ. DE MAJO (1995), *Panorama actual del campo evangélico en la Argentina*, Buenos Aires, Ed FIET –Facultad Internacional de Estudios Teológicos, p. 2-35 www.prolades.com

XXXX²⁷ SHNEUR ZALMAD DE LIADI, (1998), *Sefer shel beinonim- Tania Vol I*, Buenos Aires, Kehot Lubavitch.

²⁷ A cette époque (XIXe siècle), les juifs n'utilisait pas le nom.